

Marc Augé - Le métier d'anthropologue : sens et liberté - XXVIII^e Conférence Marc-Bloch, 30 juin 2006 [texte intégral]

Le métier d'anthropologue : sens et liberté

Si beaucoup de grands anthropologues, en France notamment, ont cédé à ce qu'on appelle parfois, comme pour leur en faire reproche, la tentation de l'écriture, c'est sans doute parce que le degré supplémentaire d'extériorité et de liberté qu'ils s'octroyaient ainsi dans leur style propre leur permettait de relater leur expérience, d'en cerner la part d'ombre et d'incertitude, que nulle enquête ne parvient jamais à dissiper complètement, mais aussi, en sens inverse, d'en outrepasser les strictes limites pour élargir le champ de la réflexion. C'est cela être dehors et dedans, distancié et participant. L'expérience anthropologique n'est pas celle d'un huis clos. L'écrire et la décrire, c'est prendre à témoin.

La tension entre sens (social) et liberté (individuelle) est l'objet focal du regard anthropologique, l'objet ultime et la raison d'être du métier d'anthropologue. Marc Augé tente ici de justifier cette affirmation en forme de définition en abordant tour à tour les questions complémentaires de l'histoire, de la culture et de l'écriture.*

Texte intégral

Dans le royaume fon du Bénin ancien, auquel je me suis intéressé jadis, la royauté était héréditaire en ligne agnatique et cette hérédité s'inscrivait substantiellement dans la personne du souverain. Un principe physico-spirituel (notre langage dualiste peine à exprimer ce qui, dans les langues africaines, est conçu comme unique), un principe qu'on appelait le *djoto*, réapparaissait ainsi, à l'intervalle de deux ou trois générations, en sorte qu'un souverain reproduisait toujours en partie la personne d'un aïeul ou d'un bisaïeul et que la généalogie royale pouvait se représenter dans son ensemble comme l'entrelacement de trois *djoto* autour du tronc dynastique. Lorsque les Français combattaient Béhanzin, ils affrontaient ainsi sans le savoir en sa personne un *djoto* qui remontait aux origines du royaume, à onze règnes de distance et à travers trois autres souverains.

La présidence de l'École n'est plus le monopole des hommes, elle n'est pas héréditaire et aucun *djoto*, que je sache, ne s'est transmis de Lucien Febvre à Jacques Le Goff ou de Fernand Braudel à François Furet. Toutefois, les institutions, qui sont soumises aux vents de l'histoire et dont la forme change comme celle d'une ville, plus vite que le cœur d'un mortel, ont besoin de s'ancrer dans une tradition pour évoluer sans dévier ; il ne me déplait donc pas de penser que d'une présidence à l'autre une sorte de principe identitaire, un *djoto* institutionnel, puisse se transmettre, sans qu'il soit besoin pour autant, dans le système démocratique de l'École, d'imaginer un schéma aussi sophistiqué que celui du royaume de Bénin ni d'identifier rituellement l'ancêtre qui habite le président ou la présidente en exercice.

C'est François Furet qui a inventé la conférence Marc-Bloch. L'idée de demander aux anciens présidents de la prononcer dans l'année qui suivait leur départ à la retraite est née sous ma présidence. Mes deux prédécesseurs l'ont approuvée. Jacques Le Goff a donc prononcé la

Marc-Bloch après son départ à la retraite et François Furet aurait fait de même s'il ne nous avait quittés prématurément. Jacques Revel, en demandant à Mona Ozouf de la prononcer, rendait hommage à une grande historienne, mais aussi au long passé d'amitié et de travail qui la liait à François Furet.

Entré à l'École en 1970, j'ai appris à l'aimer en travaillant aux côtés de deux grands présidents. J'ai connu beaucoup de ceux qui l'ont faite, beaucoup, aussi, de ceux qui aujourd'hui ne sont plus là, dont certains m'étaient très proches. Les conférenciers que nous invitons, majoritairement étrangers, témoignent du rayonnement de notre institution dans l'espace académique mondial. Mais il n'est peut-être pas inutile que ses anciens présidents témoignent, à intervalles plus ou moins réguliers, de sa continuité dans le temps. Si j'éprouve une certaine émotion en prenant la parole devant vous ce soir, c'est parce que j'ai conscience de jouer un instant, aux côtés de notre présidente, ce rôle symbolique de relais et de témoin.

Ces quelques remarques, qui ne vous paraîtront pas, je l'espère, empreintes de trop de nostalgie, me permettront d'introduire sans dissonance mon propos de ce soir, que je voudrais consacrer au métier d'anthropologue.

Le métier d'anthropologue est un métier du face à face et du présent. Pas d'anthropologue, au sens plein du terme, qui ne se coltine avec l'actualité de ses interlocuteurs. Mais cela n'ôte rien à l'historicité de son objet, bien au contraire. Cette première question, la question du temps, est un préalable à toute réflexion sur le métier d'anthropologue.

Mais il y en a d'autres, au moins deux autres, qui en sont inséparables.

La deuxième question est celle de savoir de quel homme nous prétendons traiter lorsque nous nous disons ethnologues ou anthropologues. Nos interlocuteurs sont des individus. Nous sommes des individus. Mais nous nous intéressons à des systèmes, à des cultures, multiples et variés comme chacun sait, et en outre ne perdons jamais de vue l'ambition de l'anthropologie physique et de l'anthropologie philosophique qui, chacune dans son registre, ont pour objet l'homme en général, l'homme générique.

La troisième question, enfin, est celle de l'écriture. Les ethnologues écrivent. Un peu ou beaucoup, c'est selon. Mais enfin ils écrivent. Pourquoi, comment, pour qui ? C'est toute la question ; enfin, presque toute. Car écrire, c'est mettre en récit et, dans le contexte post-colonial, beaucoup d'observateurs se sont appuyés sur ce constat pour s'interroger sur le statut épistémologique et éthique de la discipline.

Chacune des trois questions que je viens d'évoquer comporte sa part d'incertitude. Si nos objets sont historiques, ne s'effacent-ils pas au fil du temps ? Si nos objets sont culturels, sont-ils comparables ? Si l'ethnologie s'écrit, peut-elle traduire ? Le temps, la culture et l'écriture peuvent apparaître à la fois comme constitutifs de nos objets et comme entravant notre relation avec la réalité. Je voudrais lever ou relativiser cette difficulté en essayant de montrer que les trois questions – de l'historicité, de la relativité et de la littéralité – n'en font qu'une, que chacune d'elles n'est qu'une transformation des deux autres. Dans cette hypothèse, il deviendrait possible de reformuler la question globale du rôle de l'anthropologie aujourd'hui.

Le temps, d'abord, et l'histoire. Toutes les disciplines des sciences sociales sont historiques, en ce sens que leurs objets sont dans l'histoire et modifiés par elle. Tel n'est pas le cas des

sciences de la nature. Notre connaissance de l'univers a considérablement progressé en un siècle. Mais c'est notre connaissance qui a bougé. L'univers lui-même n'a pas changé ou, à tout le moins, ses changements ne relèvent pas de l'histoire. Sartre le remarquait en 1946 dans son article des *Temps Modernes*, « Matérialisme et Révolution », où il s'en prenait au matérialisme d'Engels et de ses disciples : « ... il est clair que la notion d'*histoire naturelle* est absurde : l'histoire ne se caractérise ni par le changement ni par l'action pure et simple du passé ; elle est définie par la reprise intentionnelle du passé par le présent ».

Les sciences, quelles qu'elles soient, s'inscrivent pour leur part dans une double histoire : leur histoire propre, l'histoire de chaque discipline, de ses progrès, ce que les historiens des sciences appellent l'histoire « interne », inconcevable sans l'intentionnalité qui l'anime, et l'histoire contextuelle, l'histoire du contexte social, politique et économique dans lequel les scientifiques travaillent concrètement, l'histoire « externe » par opposition à l'histoire « interne ». Tout scientifique se trouve ainsi devant un « état des questions », qui correspond à l'histoire de sa discipline, et à un « état des lieux » qui conditionne l'exercice pratique de sa recherche en l'inscrivant dans un contexte plus large. Il est bien évident que l'état des questions et l'état des lieux ne sont pas pleinement indépendants l'un de l'autre, surtout à notre époque, à la fois parce que les crédits, les programmes et les orientations de la recherche dépendent pour une large part de la sphère politico-économique, et parce que, en sens inverse, certaines retombées de la science modifient en profondeur la société. Pensons par exemple aux deux inventions qui ont bouleversé le domaine des relations humaines : la pilule contraceptive et l'ordinateur.

Le point qui nous intéresse ici est que le rapport des sciences de la nature et des sciences sociales à l'état des lieux n'est pas le même. Pour les sciences de la nature, l'état des lieux constitue un environnement, favorable ou défavorable selon les cas ; pour les sciences sociales, c'est à la fois un environnement et un objet.

La reprise intentionnelle du passé par le présent dont parle Sartre est évidente dans le cas de l'histoire interne des sciences : pas de science qui n'aspire à progresser. Par rapport à l'histoire externe, la situation est plus complexe : les scientifiques en général (même s'il y en a qui s'enferment dans leur tour d'ivoire) veulent l'infléchir dans le sens du mieux être et, en tout cas, du mieux connaître. Mais, cette fois encore, on peut distinguer les sciences de la nature et les sciences sociales. Ces dernières sont en effet directement affrontées au problème du changement historique, du changement de contexte ; il fait partie de leur objet. Or, justement, l'histoire peut sembler apporter des démentis aux schémas intellectuels qu'elles élaborent pour comprendre la société. Dans le domaine des sciences sociales, on a toujours quelque raison de soupçonner l'existence d'un lien, subtil mais direct, entre l'histoire contextuelle et les disciplines qui aspirent à en rendre compte. Ainsi les modes intellectuelles et les changements de paradigme sont-ils souvent rapportés aux grands événements qui marquent l'histoire externe (la Seconde Guerre mondiale, Mai 68, l'effondrement du communisme).

Les schémas interprétatifs des sciences sociales, comme ceux de la philosophie, se réduisent alors à un élément du contexte ; absorbés par l'histoire externe, non seulement ils deviennent les simples têtes de chapitre de leurs différentes histoires disciplinaires, mais ils s'intègrent au décor d'ensemble d'une époque dont les historiens s'efforceront un peu plus tard de dessiner les contours et les arêtes. L'histoire (non pas l'histoire comme discipline, mais comme changement) semble toujours assigner les sciences sociales à une certaine forme de relativisme. Ce qui, en France notamment, apparente l'histoire des idées à une sorte de

chronique nécrologique : après la mort de Dieu, celle de la dialectique, puis celle du sujet, de l'homme et de l'humanisme ou encore celle des grands récits. Toutes perspectives assez relatives toutefois pour qu'on puisse être sûr de la réouverture à terme de la rubrique des naissances annonçant le retour des grands disparus.

L'ethnologue, pour sa part, a toujours dû, comme les autres, conjuguer l'histoire de sa discipline et l'histoire tout court, une histoire mouvementée et accélérée dont sa présence sur le « terrain » était à elle seule un signe, mais en outre il s'est intéressé traditionnellement à des groupes qui avaient eux-mêmes une perception et une conception du temps et de l'histoire. Il s'est mu d'emblée dans un monde à plusieurs dimensions temporelles, même lorsqu'il essayait de se démarquer du schéma évolutionniste selon lequel les groupes qu'il étudiait représentaient une forme de passé, de primitivisme.

Survenant après le militaire, le missionnaire et l'administrateur, quand il n'était pas l'un d'eux, l'ethnologue n'avait donc que trois possibilités face à l'histoire contextuelle et elles sont toutes attestées dans les années 1950-1960. Ou bien il tentait de s'en préserver en en préservant aussi son objet, imaginant dès lors des sociétés sans histoire ou hors histoire qu'il fallait observer avant qu'elles disparaissent ; c'est le thème de l'ethnographie d'urgence. Ou bien il devenait anthropologue et se consacrait à l'étude des structures qui, à l'intérieur de champs sociaux particuliers, commandent et contraignent toute transformation possible dans l'espace et dans le temps ; c'est le cas de l'entreprise structuraliste de Lévi-Strauss. Ou bien il prenait le changement pour objet, étudiant notamment les formes diverses résultant du contact culturel colonial (syncrétismes, messianismes, prophétismes) ; c'est ce qu'ont fait l'école de Manchester en Angleterre et Georges Balandier en France à la fin des années 1950 et au tout début des années 1960. Ce dernier parti pris était alors si déroutant pour l'ethnologie française que Balandier a intitulé son grand œuvre de l'époque *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*.

Le temps des autres est en cause dans toutes ces options théoriques. Lorsque Lévi-Strauss a proposé la distinction entre sociétés froides et chaudes, il faisait allusion à une définition de l'histoire qui paradoxalement n'était pas si éloignée de celle de Sartre car elle s'appliquait à l'histoire comme conscience historique, comme volonté d'histoire, et non pas à l'histoire événementielle. Or, malgré leurs orientations opposées, il n'est pas certain que, aux yeux des différentes écoles anthropologiques, y compris celles qui privilégiaient l'étude du contact, les sociétés étudiées par la première ethnologie ne soient pas apparues comme ayant en effet un rapport à l'histoire différent de celui des sociétés occidentales. C'est sur ce point que je voudrais m'arrêter un instant pour me demander ce qu'est au juste ce rapport tiède ou froid à l'histoire dont on crédite les sociétés pour les distinguer de celles qui les colonisent, comme si c'était en fin de compte l'entreprise coloniale elle-même qui fournissait le critère décisif et la preuve matérielle de l'historicité.

Les ethnologues ont toujours su ou soupçonné que les groupes qu'ils étudiaient venaient d'ailleurs, même lorsqu'ils se prétendaient autochtones, et qu'ils avaient derrière eux une longue d'histoire. Mais ils ont constaté aussi que le temps, au même titre que l'espace, était la matière première de l'activité symbolique. Entendons par activité symbolique tout effort intellectuel visant à renforcer la relation entre les uns et les autres en lui donnant une forme. Parler est évidemment l'activité symbolique première. Parler ou nommer. Il n'est pas de groupe humain qui n'ait eu l'ambition de dire le temps, par exemple en élaborant des calendriers, c'est-à-dire en nommant les récurrences observées dans l'espace : les jours et les nuits, les saisons, les années... Une grande partie de l'activité rituelle est corrélée au cycle

météorologique des saisons. Les ethnologues ont pu dès lors être tentés de faire du calendrier et de l'activité rituelle de ceux qu'ils observaient une métaphore de leur rapport au temps en général : temps cyclique, temps de la répétition, temps immobile qu'il était facile d'opposer à l'esprit de découverte et d'entreprise des sociétés occidentales.

C'était aller un peu vite en besogne. On pourrait faire remarquer d'abord, incidemment, que le temps cyclique est aussi celui des échéances. Dans les sociétés dont la survie dépend du cycle des saisons, le sens des échéances est primordial. Il implique des observations et des décisions ; et l'on comprend, en sens inverse, que des pratiques rituelles d'urgence aient été considérées comme nécessaires lorsque le cycle se déréglaît, par exemple en cas d'inondations ou de sécheresses prolongées, ou lorsqu'une menace pesait sur la reproduction des générations, par exemple en cas d'épidémie. Ce qui est en cause alors, c'est moins le temps comme tel, encore moins l'histoire, que l'événement.

Les sociétés traditionnelles ne nient pas l'histoire, mais elles essaient de conjurer la menace de l'événement. Elles cherchent le principe d'une stabilité dont la mort des individus et le passage des générations leur prouvent la fragilité. Ce faisant, il n'est pas sûr qu'elles se distinguent radicalement des sociétés modernes et du monde occidental obsédés par la prévention et la gestion du risque, à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective.

Vous me pardonneriez d'entrer dans le détail de quelques observations ethnographiques pour préciser cet aspect des choses. Vu le caractère relativement limité de mes exemples, il ne s'agit pas pour moi, ici, de démontrer des propositions générales, mais de les avancer néanmoins pour les soumettre éventuellement à la contre-épreuve d'autres terrains et d'autres analyses. Je voudrais vous entraîner pour quelques minutes dans l'Afrique de l'Ouest, telle du moins que j'apprenais à la découvrir dans les années 1960, en évoquant brièvement deux thèmes classiques de la littérature anthropologique : les représentations de la sorcellerie et les phénomènes de possession. Ces deux exemples ont l'avantage, me semble-t-il, de montrer que ce qui est en cause dans ce que nous appelons parfois trop vaguement ou trop généralement « conception du temps », c'est le statut de l'événement, et que ce qui est en cause derrière le statut de l'événement, c'est la structure sociale, l'ordre symbolique du groupe.

Il existe une littérature considérable sur les phénomènes dits de sorcellerie en Afrique. Et de même pour la possession. Mais sur ce chapitre comme sur d'autres il faut se méfier des mots. Ceux-ci, en l'occurrence, nous renvoient aux diableries du Moyen-Âge européen, à la possession par Satan, aux sorcières que brûlait parfois l'Inquisition ou aux différents jeteurs de sorts à l'œil mauvais qui hantent encore certaines de nos campagnes. Ce n'est pas tout à fait ce dont il s'agit en Afrique, même si l'irruption missionnaire sur ce continent a parfois brouillé les images et les idées.

Les pouvoirs d'agression et de défense y sont conçus comme consubstantiels à la personne, mais la personne elle-même se définit par sa situation sociale au sens strict : appartenance à une lignée agnatique, à une lignée utérine, rapports de filiation et d'alliance, position dans la fratrie, appartenance à une classe d'âge... Les composantes de la personne et les pouvoirs qui s'y attachent ne peuvent se lire et se comprendre que par rapport à la structure globale du groupe. En termes concrets, cela signifie que, lorsqu'un événement malheureux survient (dans l'ordinaire des jours, la maladie ou la mort d'un individu), tout un appareil d'enquête se met en place pour en élucider les causes en fonction de cette « anthropologie » locale.

Dans les sociétés matrilineaires où je travaillais durant les années 1960 et 1970, le pouvoir d'agression s'exerçait et se transmettait, disait-on, dans le matrilineage, le pouvoir de malédiction était celui du père à l'égard de ses fils ; ceux ou celles qui détenaient un pouvoir d'agression (au moins un individu par matrilineage) pouvaient, disait-on encore, échanger leurs crimes, rendant l'enquête ultérieure particulièrement difficile. L'enquête *post mortem* commençait par l'interrogation du cadavre, porté sur la tête de ses camarades de classe d'âges et répondant à l'interrogatoire auquel il était soumis par oui ou par non, selon qu'il faisait avancer ou reculer ses porteurs. Dans d'autres groupes, les structures sociales étaient différentes, mais il existait toujours un lien substantiel et systématique entre structure, personne et influence. Dans la pratique, bien sûr, la conduite de l'enquête était soumise aux rapports de forces existant entre les lignages et entre les individus, mais d'une part, le diagnostic en forme de verdict devait être formulé en termes structurellement corrects et, d'autre part, tout événement nouveau – par exemple la maladie ou la mort d'un des accusateurs – pouvait le remettre en cause et même le renverser.

Toujours est-il que ce diagnostic une fois publiquement entériné, on pouvait célébrer les funérailles du défunt, quelques mois après sa mort généralement. On récapitulait à cette occasion, dans une sorte de représentation théâtrale, les diverses étapes de l'enquête en faisant jouer à chacun son rôle dans cette affaire, y compris à l'accusé, après qu'il avait avoué, et au mort lui-même, représenté par un compagnon de classe d'âges. Il s'agissait moins, en somme, de punir un coupable, encore qu'on s'y entendit à l'occasion, que de rabattre l'événement sur la structure. Les agressions ou les malédictions étant considérées comme des propriétés intrinsèques des relations instituées, comme une expression de la structure, l'événement, une fois expliqué, perdait sa contingence : il n'était que la traduction normale de l'ordre des choses. L'existence de l'événement comme contingence radicale faisait bel et bien l'objet d'un déni.

Les phénomènes de possession s'inscrivent dans le même registre.

Qu'entend-on par possession en Afrique ? Le surgissement dans le corps de certains individus, hommes ou femmes, de puissances de divers ordres (là encore les traductions sont variées, tendancieuses ou approximatives : on parle d'esprits, de génies, de dieux). Ce surgissement peut se manifester de diverses façons. La métaphore qui en rend compte dans les langues locales est généralement, tour à tour ou simultanément, équestre et érotique : le possédé est « chevauché » par l'esprit, le génie ou le dieu qui lui tombe dessus et il est considéré comme sa femme, même quand il est de sexe masculin.

Mais ces manifestations ne sont pas le fait du hasard. La première « possession » d'un individu est décryptée par des spécialistes qui identifient la puissance qui le tourmente et s'exprime à travers lui. Les possédés forment un groupe structuré, soumis à une hiérarchie et à un calendrier précis. Les modalités sont variables d'une société à l'autre, plus ou moins spontanées ou ordonnées selon les cas, mais ces deux caractéristiques (identification des puissances possédantes, existence officielle du groupe des possédés) sont une constante. Quant à ces puissances elles-mêmes, elles portent un nom générique (celui auquel il est si difficile de trouver un équivalent français) et un nom propre auquel sont attachés des traits de caractère que des mythes évoquent et qui les apparente aux personnages de notre tradition théâtrale, comme Polichinelle ou Arlequin. Pendant la possession, les possédés jouent, interprètent les personnages qui les habitent. Aussi Michel Leiris a-t-il eu raison de parler du théâtre de la possession. Enfin, et c'est là aussi un trait constant, l'épisode de la possession doit être à chaque fois oublié par celui qui en est l'acteur ou l'un des acteurs, même si, bien

entendu, il sait qu'il fait partie du groupe des possédés et qu'il a été et sera encore possédé par des puissances dont il connaît l'identité. Cette règle de l'oubli est aussi impérative que celle qui impose, au contraire, de ne pas oublier ses rêves pour être en mesure d'en comprendre la signification et de déjouer, le cas échéant, les mauvaises intentions éventuelles de ceux qui s'y manifestent.

À première vue, la possession semble donc se présenter comme une dépossession de l'individu par l'être supérieur qui se substitue à lui et parfois parle par sa bouche. Ainsi s'expliquerait, notamment, que les possédés déposés d'eux-mêmes ne doivent pas se rappeler et affirment ne pas se rappeler l'épisode au cours duquel ils ont été possédés : ni les gestes que leur corps a accomplis, ni les mots que leur bouche a prononcés.

Les faits africains résistent pourtant à cette interprétation pour peu qu'on prête attention à quelques remarques des ethnologues qui les ont le plus subtilement analysés. J'en prendrai deux exemples.

Michel Leiris dans son livre *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, paru en 1958, cite les propos d'informateurs pour lesquels, en substance, plus grand est le nombre de puissances possédant un individu, plus riche est la personnalité de celui-ci, plus il détient, disent-ils, de « cartes d'identité ». Voilà une affirmation surprenante pour qui assimile la possession à une dépossession. Les *zar* (c'est le nom qu'on donne chez les Éthiopiens de Gondar à ces puissances possédantes), les *zar* sont bien conçus, selon la métaphore habituelle, comme des cavaliers qui tombent sur leurs montures et les chevauchent. Mais, font remarquer les informateurs de Leiris, c'est le *zar* qui ressemble à son cheval. Remarque incidente en apparence, à laquelle il faut pourtant faire un sort à part car elle inverse le sens du cliché. Les spécialistes ont établi l'identité du *zar* qui s'est manifesté le premier dans le corps du possédé en tenant compte du caractère et de la personnalité de celui-ci. Ils n'ont retenu qu'un des termes de l'alternative formulée par Diderot à propos du paradoxe du comédien et suggéré en somme que, dans la possession, chacun joue son propre rôle, son personnage. Ce n'est pas le cheval qui ressemble à son cavalier, c'est l'inverse. Les prêtres du culte des *zar* sont de bons observateurs et de fins psychologues.

Nous retrouvons la même interprétation de l'autre côté de l'Afrique, dans la région du Bénin que j'évoquais en commençant. Bernard Maupoil, jeune administrateur colonial et ethnologue, avait, avant la Seconde Guerre mondiale, travaillé au Dahomey avec un prêtre du culte *vodun*, Gedegbe, qui avait été le devin de Béhanzin, dernier roi du Bénin défait par les Français. Informateur privilégié, donc, pour un ethnologue d'exception, résistant de la première heure et fusillé par les Allemands. Sa thèse fut soutenue en Sorbonne à titre posthume. Avec Gedegbe, Maupoil traite, entre autres sujets, de la possession par les *vodun* (les *vodun* sont les dieux d'un panthéon qui à bien des égards rappelle le panthéon grec tel que l'a analysé Jean-Pierre Vernant). Il évoque la métaphore habituelle du cavalier et de sa monture. Gedegbe réagit et précise que le *vodun* n'est pas extérieur à celui qui le possède, qu'il est à l'intérieur de lui, logé dans ses reins, et qu'au moment de la possession il monte en lui. On n'est jamais possédé que par soi-même.

Mais ces indications, comme celles des informateurs de Leiris, n'ont pas simplement ni essentiellement une valeur psychologique. Elles prennent tout leur sens quand on tient compte du fait que les dieux, au pluriel, dans nombre de systèmes polythéistes africains, sont d'anciens hommes, des ancêtres, assez lointains toutefois pour que la chaîne généalogique ne remonte pas tout à fait jusqu'à eux. Ce qui se joue dans la possession, c'est, avec le

rétablissement du lien perdu, le retour du même dans le corps de l'individu. Être possédé, c'est franchir l'autre frontière de la mort, celle d'où, en deçà de toute naissance, se découvre le monde des origines. La possession établit dans la verticalité de la filiation la permanence d'une structure dont le langage de la sorcellerie déploie les multiples dimensions dans l'horizontalité de l'espace social.

Le nécessaire oubli de la possession, dès lors, n'est pas le signe d'une dépossession, mais une réaffirmation de la structure. L'épisode de la possession est public. Aux yeux de la communauté, ce sont des morts, des ancêtres, qui se manifestent dans le corps des possédés. Tous ces corps possédés donnent à voir des morceaux différents de temps, des couches diverses d'un passé commun. En ce sens on pourrait dire, si le terme n'était pas trop connoté, qu'ils sont la manifestation d'un inconscient collectif qui se rapproche de la vie psychique et de l'inconscient individuels dont Freud nous dit, dans *Malaise dans la civilisation*, que rien n'y disparaît de ce qui s'y est formé. Le phénomène de la possession se révèle capable de récapituler l'histoire de tous en détaillant celle de chacun : archéologie idéale proposant, à travers le spectacle des corps possédés en leur diversité, l'image, irréalisable au seul niveau individuel, de la co-présence simultanée de passés différents.

Au Togo et au Bénin, aujourd'hui encore, les initié(e)s à un *vodun* particulier résident dans des couvents dont le calendrier liturgique est précis. Les cérémonies qui y correspondent réunissent à intervalles réguliers tout ou partie du village et, en chaque occurrence, elles mettent en scène les différents passés et les différents protagonistes de l'histoire commune : sont en effet possédés côte à côte des individus dont les *vodun* respectifs évoquent des moments différents de cette histoire. Le théâtre de la possession ignore donc moins le temps qu'il n'en réactualise aux yeux du groupe la continuité structurale.

Au niveau individuel, il en va un peu différemment. Un initié à tel ou tel *vodun* particulier peut être ou ne pas être possédé en telle ou telle occasion rituelle. Sa possession, en outre, peut être considérée comme bonne ou comme médiocre. Même lorsqu'elle s'inscrit dans le cadre précis d'un calendrier liturgique, la possession individuelle est marquée par une certaine contingence. Elle peut se produire ou non, faire intervenir un *vodun* ou un autre ; bref, elle est un événement. À ce titre, elle doit être intellectuellement maîtrisée, oubliée au profit de la cérémonie qui célèbre la permanence de la structure collective et donne seule un sens à sa manifestation individuelle.

Quand les ethnologues ou ceux qu'ils interrogent parlent du temps, c'est donc bien du lien social qu'ils traitent en vérité, d'une certaine conception des relations entre les uns et les autres à l'intérieur d'une configuration culturelle donnée. La culture en ce sens, la culture au sens global et anthropologique du terme, c'est l'ensemble de ces relations en tant qu'elles sont représentées et instituées, qu'elles ont donc simultanément une dimension intellectuelle, symbolique, et une dimension concrète, historique et sociologique, par où passe leur mise en œuvre. Les ethnologues ont entériné l'existence des « cultures », dans cette double dimension intellectuelle et institutionnelle, en s'intéressant aux relations de filiation, d'alliance ou de pouvoir, mais aussi aux mythes et aux rites, toutes réalités anthropologiques qui imposent aux hommes en société de se soumettre au temps pour accepter la mort et de le réinventer pour vivre ensemble.

Ce constat me semble autoriser une double mise au point. La première concerne l'objet de la recherche anthropologique, qui excède le cadre où elle a pris naissance. L'anthropologie n'est plus assignée à l'étude des sociétés en voie de disparition ; son objet intellectuel, c'est, plus

précisément et plus largement, l'étude des relations symbolisées et instituées entre individus telles qu'elles prennent forme dans des contextes plus ou moins complexes dont les groupes étudiés par la première ethnologie fournissent des exemples paradigmatiques ou, pour parler comme Durkheim et Lévi-Strauss à sa suite, élémentaires. Deuxième mise au point : même si l'on reste sensible à la richesse des apports en divers domaines de toutes les cultures du monde, la question reste entière, au point où nous en sommes, du pourquoi de la stagnation relative de certaines sociétés en face des progrès accomplis par d'autres. Nous l'avons simplement déplacée en suggérant que leurs conceptions du temps ne sont pas en cause dans cette affaire ou, tout au moins, qu'elles renvoient à des formes sociales, certes conservatrices (ce qui est sans doute un pléonisme car toute forme sociale tend à persévérer dans son être), mais non incompatibles avec le contact, la rencontre et l'échange. Les groupes lignagers africains ont connu la guerre, la migration, le commerce, sans que fussent affectés pour autant leur déni rituel de l'événement et leur souci de permanence structurale.

Je partirai maintenant d'une hypothèse qui nous permettra peut-être de réinterroger le rôle de l'anthropologie comme étude des relations sociales. Revenons, si vous voulez bien, sur la distinction entre « état des questions » et « état des lieux », c'est-à-dire entre histoire des sciences et histoire tout court. L'intentionnalité qui préside à l'évolution des questions scientifiques est hors de doute, de même que son caractère cumulatif. Les sciences se distinguent ainsi des savoirs, qui, acquis une fois pour toutes, servent à la gestion pratique de la vie individuelle et collective. N'est-ce pas du côté des relations sociales, de la manière dont elles sont conçues et mises en œuvre, qu'il faudrait chercher la clef d'une différence entre les sociétés qui privilégient l'exploitation des savoirs, c'est-à-dire le connu, et celles qui privilégient la prospection scientifique, c'est-à-dire l'inconnu ? Ou même d'une différence, à l'intérieur d'une même société, entre les périodes ou les secteurs marqués par l'exploitation passive des savoirs et les périodes ou les secteurs ouverts au désir de connaissance ? Ces écarts ne renverraient en dernière instance qu'au statut de la connaissance dans un ensemble social donné et donc à cet ensemble lui-même en tant qu'il laisse plus ou moins de place à l'initiative intellectuelle individuelle ?

De qui parlons-nous quand nous prétendons privilégier l'étude des relations ? Nous parlons de trois hommes, en fait, ou de trois dimensions de l'humain : l'homme individuel (vous, moi, six milliards de mondes intérieurs irréductibles les uns aux autres) ; l'homme culturel (celui qui partage avec d'autres un certain nombre de références qui composent un ensemble distinct d'autres ensembles, ensembles auxquels la première ethnologie a souvent donné un nom ethnique ; notons par parenthèse que la distinction des genres masculin et féminin et leurs définitions en termes sociaux relèvent à l'évidence de cette dimension culturelle) ; l'homme générique enfin (celui qui au fil des siècles et des millénaires, a inventé des techniques nouvelles, celui qui a marché sur la Lune, celui dont il arrive qu'un nom propre et singulier symbolise l'existence, mais dont chacun d'entre nous se sent en droit de se réclamer, quelque modeste que puisse être son destin personnel).

Quelques auteurs, dans les années 1950 et 1960, ont fait considérablement progresser la réflexion sur la notion de culture en appréhendant celle-ci comme un système de contrainte intellectuelle, à partir d'un double constat. Premier constat : l'individu n'éprouve son identité que dans et par la relation avec autrui. Second constat : les règles de construction de cette relation lui préexistent toujours. Lévi-Strauss a écrit en 1950 dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » que c'était, à proprement parler, celui que nous appelons sain d'esprit qui s'aliénait puisqu'il consentait à exister dans un monde définissable seulement par

la relation de moi et d'autrui. Ce consentement, qui est la condition nécessaire de toute santé mentale, insensé, littéralement, serait donc celui qui prétendrait y échapper.

Ainsi l'homme sain d'esprit est-il nécessairement aliéné au système qui donne un sens aux événements de sa vie d'individu. Le sens dont il s'agit alors, le sens social, n'est pas un sens métaphysique et transcendant, c'est la relation sociale elle-même en tant qu'elle est représentée et instituée. Les pouvoirs d'agression et de défense consubstantiels à la personne dont je parlais un peu plus tôt sont l'une des composantes de ce sens social dans les cultures que j'appelle cultures de l'immanence parce que ni le hasard ni l'inconnu n'y ont de place et que tout s'y explique à partir d'un ordre préexistant.

Il est incontestable que, du point de l'individu, ces cultures de l'immanence sont particulièrement contraignantes parce qu'elles font référence d'une part à une théorie de l'événement qui a pour objet et pour conséquence d'en dénier le caractère contingent et, d'autre part, à un ensemble de représentations de la personne, de l'hérédité et de l'influence particulièrement aptes à mettre en œuvre ce déni. On voit bien que, dans des systèmes de ce genre, la notion de liberté individuelle n'a guère sa place. Tout juste peut-elle s'exprimer, chez quelques « virtuoses » du système, pour parler comme Bourdieu, par quelques calculs tactiques jouant avec les contraintes opposées pour tenter d'en annuler ou d'en réduire les effets. Dans les sociétés matrilineaires que j'évoquais à l'instant, un homme avait toujours par exemple la possibilité de jouer la carte du matrilignage de son père contre son propre matrilignage ou inversement. Les pouvoirs du père et de l'oncle maternel – ou de leurs matrilignages respectifs – se neutralisaient parfois. Mais cette possibilité tactique était bien moindre pour les femmes, assignées à la résidence de leur époux, et nulle pour les nombreux esclaves et descendants d'esclaves qui, par définition, étaient coupés de leur lignage d'origine. Au XIX^e siècle, un rite particulier était d'ailleurs accompli pour permettre au nouvel esclave d'oublier ses origines. Ce qu'achetait l'acquéreur d'un esclave domestique, en somme, c'était d'abord son passé.

La fermeture des cultures de l'immanence est complète lorsque, non contentes d'enserrer l'individu dans un jeu de relations qui lui préexiste, elles prétendent incarner le tout de l'humanité, l'homme générique. On a remarqué que le nom que s'étaient attribué certains groupes humains signifiait « les hommes », tout simplement. Certes, une totale fermeture du système est sans doute concrètement, historiquement, aussi impensable qu'une totale ouverture. Disons qu'il y a dans toute société une tension entre le sens, entendu comme l'ensemble des relations pensables, et la liberté, définie comme l'espace laissé à l'initiative individuelle.

Cette tension ne joue toutefois pas toujours et inéluctablement au profit du sens. L'aliénation au sens social n'est jamais aussi contraignante que lorsqu'elle est mise en œuvre par ce que J.-P. Vernant appelle la « raison rhétorique », présente en Grèce comme dans toutes les cultures polythéistes de l'immanence, qui trouve en elle-même sa propre justification et justifie du même coup tout ordre établi. En Grèce, pourtant, elle n'a pas empêché la naissance d'une tradition philosophique et scientifique, l'apparition, si l'on veut, d'une première modernité. Ce miracle grec, Vernant en cherche la raison et l'origine dans l'existence des fictions. En Grèce, nous dit-il, l'objet de la croyance est ce qui se raconte dans les mythes. D'abord oral, le récit mythique prend une forme écrite avec Homère et Hésiode. Dès lors qu'il y a littérature, un jeu s'instaure entre le pôle de la croyance et le pôle de la fiction. Reconnaisant un degré de liberté au conteur, à l'auteur, à l'auditeur et au lecteur, il desserre la contrainte exercée par le système symbolique sur l'imaginaire individuel. À terme, la Grèce sort du

mythe par la tragédie. Castoriadis, dans plusieurs textes, prolongera cette analyse sur le plan politique en montrant comment, d'Eschyle à Sophocle, on passe d'une réflexion sur les dieux à une réflexion sur les hommes et sur la vie politique.

De nombreuses pistes s'ouvrent ici, que nous n'aurons pas le temps d'explorer : par exemple le rôle de l'écriture dans l'affranchissement et l'autonomisation de l'individu. Je préfère en rester pour l'instant à la tension entre sens et liberté car il est vrai, aussi, qu'elle n'est pas l'apanage de ce que j'ai appelé « cultures de l'immanence ». On peut certes penser que dans les groupes humains les moins différenciés l'existence individuelle en tant que telle était totalement soumise aux représentations collectives. Mais tous les types de sociétés sont menacés par la clôture du sens et la réification de la culture ; le structuralisme et, plus largement, la pensée critique des années 1960 ont opéré, de ce point de vue, un salutaire travail de démystification. Castoriadis en établissant que l'économie, le droit, le pouvoir, la religion existent socialement comme systèmes symboliques sanctionnés, Althusser, en analysant la classe dominante comme se trouvant elle-même en situation d'aliénation, ont prolongé l'intuition structuraliste et jeté les bases d'une analyse critique généralisée qui concerne au premier chef l'anthropologue si tant est que, s'assignant pour objet l'étude des relations, il est prioritairement confronté avec la tension entre sens et liberté.

D'emblée l'ethnologue doit se faire ethnologue et l'ethnologue anthropologue. Entendons par là que, dès ses premières observations, consacrées à telle ou telle activité particulière, l'ethnologue est amené à s'intéresser en ethnologue à toutes les dimensions du groupe qu'il étudie et à situer ce groupe lui-même, sous l'un de ses aspects ou en totalité, dans un contexte anthropologique plus large. Ces trois composantes du métier ne correspondent pas nécessairement à des étapes distinctes. Celui qui observe, qu'il le veuille ou non, ne cesse d'interpréter et de comparer. Ses lectures et son expérience commandent même le choix de ses premiers objets d'observation. On a parfois défini le regard ethnologique comme distant et participant, extérieur et intérieur. Mais la réalité est à la fois plus simple et plus complexe. La position de l'anthropologue est toujours une position d'extériorité par rapport au jeu de relations qu'il étudie. Cette extériorité est ce qui le définit, aussi bien du point de vue de la méthode (il contacte des informateurs, essaie de se faire accepter et comprendre, d'apprendre la langue...) que du point de vue de l'objet : jamais il ne sera l'un de ceux qu'il étudie, il le sait et ils le savent, même si certains ethnologues, par vanité, naïveté ou calcul, ont parfois fait mine de se laisser absorber par leur objet d'observation, par exemple en se faisant initier à tel ou tel culte. Il n'est pas l'un d'entre eux, mais il tente de s'en rapprocher et eux aussi se rapprochent de lui, pour le meilleur ou pour le pire.

La position d'extériorité est intellectuellement honnête, stratégiquement utile et anthropologiquement féconde.

Elle est intellectuellement honnête parce qu'elle correspond à une situation de fait. Seul le vertige d'un ego aussi fragile qu'excessif peut entraîner un observateur extérieur dans l'illusion d'une participation affective et fusionnelle avec son objet. La participation dont il s'agit lorsqu'on parle d'observation participante est d'ordre intellectuel : il s'agit d'entrer dans les raisons de l'autre. Evans-Pritchard, l'un des grands anthropologues britanniques qui ont toujours eu le souci de la plus grande exactitude ethnographique, confiait qu'il avait eu à un moment donné la certitude de comprendre la logique des scénarios de sorcellerie auxquels il assistait chez les Azande, et qu'il aurait pu lui-même formuler des diagnostics ou des accusations. Notre collègue Georges Devereux avait montré comment les théories psychopathologiques des Indiens Mohaves découlaient de leur expérience du rêve et se

révélaient, de ce fait, partiellement compatibles avec celles de la psychiatrie moderne. L'un et l'autre démontraient la cohérence d'un système de pensée qui commandait nombre de pratiques locales, mais ils n'étaient pas tentés pour autant d'adhérer aux schémas intellectuels qu'ils avaient reconstruits. Leur participation était d'ordre intellectuel et, en ce sens, distanciée. Devereux précise ainsi, dans son *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, que l'incapacité des Mohaves à développer une théorie générale de la psychopathologie tenait au fait que, même s'ils imputaient un sens psychologique aux rêves et aux psychoses, leur orientation fondamentale était néanmoins « supranaturaliste », aprioriste et non scientifique.

La position d'extériorité est stratégiquement utile dès lors qu'elle est consciente. Car la présence de l'ethnologue n'est pas sans effets sur le jeu des relations qu'il étudie. On lui assigne une place, un rôle dont il a intérêt à tenir compte parce qu'ils peuvent l'éclairer sur ce jeu lui-même. Il arrive en outre que cette position d'extériorité introduise chez ces interlocuteurs un degré de liberté par rapport à leur environnement culturel et entraîne un changement de point de vue. L'ethnologue observateur voit alors ses questions lui revenir : « Vous qui n'êtes pas d'ici, qu'en pensez-vous ? », ou encore : « Et chez vous, comment ça se passe ? »

C'est dans ce dernier cas de figure que la position d'extériorité, consciente et revendiquée, apparaît anthropologiquement féconde. C'est en effet une position extraordinaire ; elle bouscule l'ordinaire des choses dans le groupe observé ; mais elle impose aussi à l'observateur de renoncer à sa vie ordinaire, d'adopter une morale provisoire qui le place dans une sorte d'entre-deux culturel. L'ethnologue en position d'observateur exerce ce que Lévi-Strauss a appelé « la capacité du sujet à s'objectiver indéfiniment ». Par là, et abstraction faite de la difficulté psychologique d'une telle position, il incarne exemplairement un point de vue individuel. Les considérations sur l'ethnocentrisme, pour bien pensantes qu'elles soient, sont souvent réductrices, à la fois parce qu'elles font de l'ethnologue un simple porteur de culture (ce que personne ne saurait être exclusivement, l'ethnologue encore moins que les autres), et parce qu'elles refusent aux cultures observées et aux individus qui s'en réclament le risque et la chance d'une effraction intellectuelle qui les expose aux regards et aux spéculations d'autres individus. J'insiste sur « autres », mais plus encore sur « individus ». Car le caractère subversif de l'intervention anthropologique tient tout autant à son caractère individuel qu'à son caractère extérieur. Rencontrant des informateurs, tissant des liens d'amitié parfois, il pousse ses interlocuteurs à s'interroger sur eux-mêmes, à prendre avec leur culture collective, comme il le fait lui-même avec ses références habituelles, ce minimum de distance qu'impose la mise en récit. Cette mise en paroles et en récit joue alors un peu le rôle de la fiction comme instrument de sortie du mythe dont parlait Vernant. La position d'extériorité ébranle les certitudes du quant à soi culturaliste aussi bien du côté de l'anthropologue que du côté de ceux qu'il observe.

Ce qui compte en définitive, c'est la matière et la forme de ce que Lévi-Strauss a appelé dans *Anthropologie structurale 2* le troisième humanisme. Le premier humanisme correspondrait selon lui à la Renaissance et à la redécouverte de l'Antiquité, le deuxième, pendant les XVIII^e et XIX^e siècles, aux progrès de l'exploration géographique (et notamment de la connaissance que prend l'Europe de la Chine et de l'Inde) ; le troisième à la découverte des sociétés primitives. Troisième et dernière étape puisque, nous dit Lévi-Strauss, après cela l'homme n'aura plus rien à découvrir de lui-même, au moins du point de vue de son extension géographique et historique. Étape décisive, ajoute-t-il en substance, parce qu'elle permet d'élaborer un nouvel humanisme, trouvant son inspiration au sein des sociétés les plus humbles, et dès lors plus démocratique que ceux qui l'ont précédé, mais aussi parce que la

méthode ethnologique, qui s'est forgée au contact de ces sociétés, peut s'appliquer à l'étude de toutes les sociétés, y compris la nôtre.

Ce nouvel humanisme, évoqué de façon programmatique dans *Anthropologie structurale 2*, ne peut se concevoir que par l'addition, la confrontation et la mise à l'épreuve réciproque des modèles ; et il n'est pas si démocratique qu'il ne dépende encore largement des analyses et des connaissances d'une poignée de spécialistes. Pour le reste, l'appel paresseux au respect des cultures, lieu commun et tarte à la crème des médias de toutes sortes, reste aujourd'hui un chapitre convenu du prêt-à-penser international quand il n'est pas récupéré, avec toute la mauvaise foi du prosélytisme, par les totalitarismes théocratiques.

Et pourtant, c'est bien d'humanisme qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une perspective tournée vers l'avenir. Les ethnologues ont souvent cru qu'ils étudiaient des mondes en voie de disparition alors que, anthropologues, ils assistaient à la naissance, certes douloureuse et compliquée, d'un nouveau monde à la connaissance duquel ils ont aujourd'hui la capacité et le devoir de contribuer.

Ce nouveau monde et ce nouvel humanisme ne passent pas par la simple coexistence de cultures closes sur elles-mêmes, ce à quoi risque de correspondre le terme ambigu de pluriculturalisme, mais bien plutôt par celle d'individualités riches et complexes en relation les unes avec les autres, ce que l'on pourrait appeler le transculturalisme, conçu comme la traversée individuelle des cultures et la rencontre des individus : un processus ouvert donc, dont les seuls moteurs et les seuls garants sont la démocratie et l'éducation.

Comment oublier, dès lors, que, malgré toutes les vilenies accumulées par l'entreprise coloniale occidentale, parfois durant des siècles, le regard anthropologique, qui ne s'est professionnalisé que depuis un siècle, a su parfois mettre au jour les linéaments d'une rencontre possible et l'ébauche de quelque chose qui ressemblerait à un universalisme ? Ce qui fausse parfois les choses, de ce point de vue, outre le contexte dans lequel les ethnologues ont travaillé, c'est qu'une partie notable de la première ethnologie a été missionnaire, ce qui ne veut pas dire qu'elle était pour autant myope ou aveugle, mais qu'elle était orientée par une conception aprioriste qui en biaisait les analyses. Les résultats ont parfois été brillants, comme en témoigne l'épisode des jésuites en Chine, mais ils se situent toujours dans la perspective d'un universalisme religieux, c'est-à-dire d'une clôture du sens contraire à l'esprit de prospective scientifique.

Je conclurai sur ce point en revenant aux exemples africains qui m'ont servi de fil rouge tout au long de ces réflexions.

Les premiers observateurs des sociétés akan, dans la région d'Afrique de l'Ouest correspondant à une large partie des actuels Ghana et Côte d'Ivoire, ont été frappés par la richesse et la subtilité de ce que dans le langage de Freud on appellerait leur métapsychologie. Les ethnologues britanniques, tout particulièrement, ont été fascinés par la conception de la personne individuelle qui prévalait chez les Ashanti du Ghana. La personnalité individuelle semblait s'y définir par la combinaison de deux principes, le *kra* et le *sunsum*, l'un désignant la partie stable de la personnalité et l'autre sa capacité d'action et de relation. Sans entrer dans le détail de débats parfois confus, je mentionnerai simplement la discussion, dans les années 1960, entre deux ethnologues britanniques teintés de freudisme dont l'une, Mrs Meyerowitz, suggérait que le *kra* correspondait au Ça de la topique freudienne, alors que l'autre, Debrunner, jugeant cette assimilation excessive, considérait en revanche que le *sunsum* était

tout à fait comparable à l'Ego freudien. J'ai mentionné tout à l'heure le caractère très particulier d'un système pour lequel les pouvoirs psychiques sont conçus comme consubstantiels à la personne individuelle et à la structure sociale. Le *kra* et le *sunsum* sont à la fois les supports et les cibles éventuelles de tels pouvoirs. Par bien des aspects, en effet, cette conception plurielle et dynamique évoque (je m'y suis moi-même frotté) la topique freudienne dont Laplanche et Pontalis écrivaient en 1967 qu'elle « suppose une différenciation de l'appareil psychique en un certain nombre de systèmes doués de caractères ou de fonctions différents et disposés dans un certain ordre les uns par rapport aux autres, ce qui permet de les considérer métaphoriquement comme des lieux psychiques dont on peut donner une représentation figurée spatialement ». Partant de cette définition, j'ai pu jadis exposer à un public de psychanalystes apparemment intéressés les grandes lignes de la topique élaborée dans les populations de culture akan en Côte d'Ivoire. Est-ce que, rejoignant ainsi mes prédécesseurs britanniques, je faisais preuve d'ethnocentrisme ? En un sens oui, certainement, ne serait-ce parce que, en la matière, la trahison commence avec le piège des mots intraduisibles. Mais enfin, c'était un ethnocentrisme conscient et voulu qui enrichissait la réflexion analytique en général (au même titre que les diagnostics des shaman Mohaves avec lesquels Devereux discutait) et qui fournira peut-être un jour, réciproquement, quelques données à ceux de nos collègues africains qui s'intéressent aux savoirs traditionnels. C'était, si j'ose dire, un ethnocentrisme ouvert, franc du collier, une invitation à la réflexion commune et non une forme de cannibalisme intellectuel. Quelque chose de l'homme et de son psychisme se disait et se dit encore dans l'apparent embrouillamini de soupçons et d'accusations qui émaille la vie des lignages africains. Quelque chose aussi, bien sûr, des rapports de pouvoir et d'autorité. L'interprétation extérieure opère un tri entre ce qui relève intrinsèquement de la cohérence locale, du sens social tel que je l'ai défini plus haut, et ce qui, outrepassant le sens local, invite à une réflexion plus générale. Elle verse une pièce au dossier du troisième humanisme dont parlait Lévi-Strauss. Quant à ce dossier lui-même, sans doute faut-il considérer d'une part qu'il est dans la continuité des deux autres (pensons aux ressemblances frappantes du panthéon grec et de certains panthéons africains), d'autre part qu'il reste ouvert : prêt à accueillir de nouvelles données, mais plus encore à alimenter de nouvelles réflexions alors que se profile à l'horizon de notre histoire sans cesse accélérée le besoin d'un nouvel humanisme planétaire.

L'anthropologue ne se livre pas à des exercices spirituels intimes ; il prétend produire un savoir à destination d'un public. Public spécialisé, voire professionnel ? Ou public plus large ? C'est l'un des enjeux de la question de l'écriture, question qui se pose à l'anthropologue comme elle se pose au philosophe et à l'historien.

La question de l'écriture n'est ni accessoire, ni périphérique. Elle est au cœur de la discipline anthropologique. En prenant la parole, l'anthropologue soumet à d'autres la réalité qu'il décrit ; il en fait un objet anthropologique qu'il soumet à la discussion et propose à la comparaison. Il est ainsi amené à systématiser des données qui, dans la vie courante, se présentent de façon dispersée et discontinue, à solliciter de ses interlocuteurs des mises en relation qu'ils n'auraient pas d'eux-mêmes établies ou à les inférer à partir d'observations éparses. Les sommes que l'on trouve dans certains textes anthropologiques n'existent souvent dans les sociétés réelles que de manière virtuelle. Bref, il lui arrive de construire une cohérence dont il est sûr qu'elle est sous-jacente aux faits, mais qui garde néanmoins le caractère d'une hypothèse inductive ; littéralement, il n'y a rien à traduire. L'anthropologue ne traduit pas, il transpose. Et, à mon sens, il a raison de le faire.

Pareille affirmation n'est pas tout à fait au goût du jour. Elle tombe en effet sous le coup d'une double critique dont je tiens à dire d'emblée que j'en rejette tout autant les prémisses que les conclusions.

La première, de style épistémologique, remonte à l'anthropologue britannique Edmund Leach ; elle a trouvé un chantre éloquent aux États-Unis en la personne de Clifford Geertz, puis de ses anciens disciples qui ont eux-mêmes radicalisé sa pensée critique et pratiqué du même coup avec allégresse le meurtre du père. Elle consiste à dire que la littérature anthropologique relève de la fiction. J.-P. Colleyn, dans l'intéressant numéro que *L'Homme* a consacré récemment aux « Vérités de la fiction », a rappelé les différentes acceptions que revêtait cette notion dans la littérature critique qui entend, à travers elle, nier ou relativiser la pertinence référentielle de l'anthropologie, c'est-à-dire sa capacité à rendre compte avec objectivité d'un certain état de l'organisation humaine dans un lieu et à un moment donnés. Cette critique de l'anthropologie est soit triviale, soit erronée. Triviale quand elle s'acharne à redécouvrir l'Amérique et fait allusion au caractère construit de tout texte écrit, au fait que, en ce sens, tout texte est une fiction, comme Sartre l'avait déjà souligné en 1948 dans sa critique du réalisme et Foucault en 1966 en distinguant fable et fiction. Fausse, purement et simplement, dans la formulation ultime de Leach (en forme de provocation, il est vrai) : « Les textes anthropologiques sont intéressants en eux-mêmes et non parce qu'ils nous disent quelque chose du monde extérieur » – affirmation qui serait tout à fait contestable même si on l'appliquait à la littérature romanesque.

La seconde critique relève du moralisme bien-pensant en constante progression aujourd'hui et qui me semble relever parfois d'une forme subtile et sans doute inconsciente de racisme. Elle dit en substance : comment oser parler des autres à la place des autres ? Une telle objection, qui dans ses formulations les plus extrêmes est évidemment une invitation à l'obscurantisme, n'est pas sans lien avec la première critique dans la mesure où celle-ci, remontant des textes à leur contexte, a pu faire valoir sans grande difficulté que les grands textes de l'anthropologie classique dataient de l'époque coloniale et en portaient la marque. Les premiers destinataires des études ethnographiques, nous dira-t-on, ne devraient-ils pas aujourd'hui être ceux dont elles parlent ? N'écrivons-nous pas dorénavant sous le regard de ceux que nous décrivons ? L'anthropologie serait ainsi invitée tout à tour à la repentance et à la prudence, sinon au silence. Là encore on balance entre un constat trivial (l'époque influence les œuvres auxquelles elle donne naissance) et une vision erronée de cultures opaques les unes aux autres mais transparentes à elles-mêmes, face à l'existence desquelles tout effort de connaissance extérieure relèverait de la domination et de la manipulation.

La réponse à cette double critique devrait, me semble-t-il, la prendre au pied de la lettre et passer résolument par une réaffirmation de l'anthropologue comme analyste extérieur de vérités particulières et énonciateur d'hypothèses générales. Auteur, l'anthropologue signe. Il signe et, ce faisant, cautionne une expérience, une analyse et des hypothèses. C'est parce qu'il signe qu'il est crédible, étant entendu que le rapport à la vérité n'est pas de même nature lorsqu'on raconte une expérience, élabore une analyse ou propose des hypothèses.

Plus l'anthropologue s'engage comme auteur, plus il « écrit » en somme (je veux dire : plus on peut dans son écriture percevoir l'écho d'une voix, d'un ton, d'un engagement subjectif), plus on peut être assuré qu'il échappe aux travers de la routine et de l'ethnocentrisme stéréotypé. En premier lieu parce qu'il explicite les conditions de son travail d'observation, de recueil des données et d'interprétation, y compris de son recours à un ou plusieurs informateurs privilégiés. Sans doute est-ce cet aspect des choses qui rapproche

l'anthropologie de la littérature, parce qu'elle s'apparente alors à l'histoire d'une rencontre qui est, dans le récit comme sur le terrain, le préalable nécessaire au recueil de l'information. La littérature anthropologique est pleine de ces anecdotes révélatrices qui relatent une prise de contact et parfois ouvrent la voie à l'interprétation en rapportant une exégèse qui en sera le point de départ.

J'en prends trois exemples très différents.

Le premier est emprunté à *Tristes Tropiques*. En 1935, Lévi-Strauss arrive dans un village bororo. Il lui faut un interprète-informateur. Il le trouve dans la personne d'un ancien élève des pères salésiens, envoyé à Rome où il avait été reçu par le pape, mais qui avait connu une crise spirituelle et avait retrouvé le vieil idéal bororo lorsque les pères avaient voulu le marier religieusement sans tenir compte des règles traditionnelles : « Tout nu, peint de rouge, le nez et la lèvre inférieure transpercés de la barrette et du labret, emplumé, l'Indien du pape se révéla merveilleux professeur en sociologie bororo. » La position d'extériorité, ici, est double. Et l'Indien du pape nous démontre par sa seule existence que les plus informés d'une culture locale (au point de devenir informateurs) sont aussi, paradoxalement, ceux qui en sont assez détachés pour pouvoir la raconter. D'où ce sentiment étrange que les anthropologues éprouvent parfois de rencontrer sur le terrain des collègues bien intentionnés.

Dans un contexte plus rude, qu'il a évoqué dans *Oppression et libération dans l'imaginaire*, paru en 1969, Gérard Althabe aborde dans les années 1960 les villages de la côte orientale de Madagascar. Il se demande pourquoi il est tantôt accueilli courtoisement, tantôt purement et simplement expulsé. C'est à partir de cette expérience fondatrice qu'il formulera plus tard sa définition des « espaces de communication », définition qui lui donne à la fois une méthode et un objet pour comprendre dans les années 1980-1990 ce qui se passe et ce qui se joue dans les banlieues de Paris ou de Buenos Aires.

L'anecdote, qu'elle soit relatée dans un journal de terrain ou dans un livre qui fait après coup retour sur l'expérience vécue, traduit la séduction qu'ont souvent exercée l'un sur l'autre l'ethnologue et son informateur. Elle joue donc le rôle d'un garde-fou. Car celui qui fait abstraction de ces effets de séduction risque de ne rien comprendre à la complexité d'une situation dans laquelle il est difficile de savoir à coup sûr qui a l'initiative et qui manipule qui. La tentation a toujours existé chez l'ethnologue d'écrire sous la dictée de son informateur, individu exceptionnel, tant par sa relation avec l'ethnologue que par sa relation avec les autres membres du groupe. Car la culture est la chose à la fois la plus et la moins partagée dans un groupe ethnique, où existent à l'évidence des individus plus cultivés et parfois plus inventifs que les autres. Je garde un souvenir fort des discussions métaphysiques dans lesquelles je m'étais laissé entraîner par quelques vieux prêtres du culte *vodun* au Togo, dans les années 1970, et je garde aussi en mémoire le remarquable échange que Maupoil eut un jour avec son informateur Gedegbe. Il le rapporte à la fin d'un chapitre de sa thèse. Maupoil pose une question qui résume à ses yeux ce que vient de lui expliquer Gedegbe : « À quoi bon offrir des cérémonies aux morts anciens ? Leurs corps ne sont que terre et leurs âmes sans doute réincarnées déjà. À qui adressez-vous vos prières et vos chants ? » Et Gedegbe répond : « À des souvenirs qui nous sont chers ».

Réponse qui peut paraître belle et qui l'est en effet parce qu'elle éveille un écho en chacun de nous, mais qu'il faut comprendre aussi comme le résumé d'une conception immanente pour laquelle la vie ne s'oppose pas plus à la mort que le présent au passé, le même à l'autre et le dieu à l'ancêtre.

Si beaucoup de grands anthropologues, en France notamment, ont cédé à ce qu'on appelle parfois, comme pour leur en faire reproche, la tentation de l'écriture, c'est sans doute parce que le degré supplémentaire d'extériorité et de liberté qu'ils s'octroyaient ainsi dans leur style propre leur permettait de relater leur expérience, d'en cerner la part d'ombre et d'incertitude, que nulle enquête ne parvient jamais à dissiper complètement, mais aussi, en sens inverse, d'en outrepasser les strictes limites pour élargir le champ de la réflexion. C'est cela être dehors et dedans, distancié et participant. L'expérience anthropologique n'est pas celle d'un huis clos. L'écrire et la décrire, c'est prendre à témoin. *L'Afrique fantôme*, *Tristes Tropiques*, *Afrique ambiguë* ou *Nous avons mangé la forêt* sont des livres qui appartiennent tout autant à ceux qui les lisent ou les commentent qu'à ceux dont ils parlent. En droit, ils appartiennent à tous.

Dans une note à la fin de *La littérature à l'estomac*, Julien Gracq rappelle que c'est l'engagement irrévocable de la pensée dans la forme qui prête souffle à la littérature et que cet engagement, dans le domaine des idées, s'appelle le ton. Il en conclut : « ...aussi assurément Nietzsche appartient à la littérature, aussi assurément Kant ne lui appartient pas ». Le dernier numéro de l'excellente revue *Rue Descartes* a repris cette question sous le titre « L'écriture des philosophes ». On y trouve notamment un passionnant entretien entre Bruno Clément et Michel Deguy qui soulève des interrogations analogues à celles que nous venons de rencontrer à propos de l'anthropologie (Y a-t-il une subjectivité du discours philosophique ? Y a-t-il une spécificité de l'écriture philosophique ? La vérité ne se suffit-elle pas à elle-même indépendamment de la forme dans laquelle elle se manifeste ?) et se termine par une suggestion en forme de définition : « Telle est peut-être l'écriture des philosophes : une subjectivité passée dans la langue mais que ce passage par la langue émanciperait pour ainsi dire d'elle-même... »

Cette forme d'abstraction de soi, ou de sublimation, que le philosophe opérerait par l'écriture, et qui tend évidemment à rapprocher son œuvre de celle de l'artiste, n'est pas sans évoquer la capacité à s'objectiver indéfiniment dont Lévi-Strauss crédite l'anthropologue, capacité qui, dans la mesure où elle cherche à s'exprimer et donne lieu à écriture, relève bien elle aussi en quelque mesure d'un art littéraire.

Michel Leiris, dans *Le ruban autour du cou d'Olympia*, où il s'interroge sur la notion de contemporanéité, remarque que ce sont les écrivains et les artistes les plus engagés dans leur temps qui ont une chance de lui survivre, que ce sont au bout du compte les plus pertinents par rapport à leur époque qui ont une chance de rester présents.

La présence, en quelque domaine de la littérature que ce soit, c'est la voix que l'on entend toujours, le ton dont parle Gracq, la musique qu'on reconnaît, l'auteur – Braudel, Barthes, Derrida, ou Bourdieu –, bref, la relation entre une écriture et des lecteurs. Quant à la pertinence, en matière de sciences sociales, elle est double : pertinence technique, dirai-je, par rapport à l'objet d'étude ; pertinence historique également, aussi bien par rapport au contexte global que par rapport à l'histoire de la discipline. Si Leiris a raison et si l'on peut appliquer à la littérature anthropologique les mêmes critères qu'à la littérature en général, on en conclura que l'anthropologie qui a le plus d'avenir, qui restera *présente*, est à la fois la plus *pertinente*, la plus engagée dans son époque, mais aussi la plus personnelle et la plus soucieuse d'écriture.

Il ne me reste plus, pour conclure cet exposé, qu'à revenir brièvement sur les questions dont il est parti. Oui, nos objets sont historiques, mais ils ne s'effacent pas, ils se transforment. Oui, nos objets sont culturels, mais ils ne sont pas incomparables si on appréhende dans chaque

culture le sens social qu'elle systématise. Oui, il y a des ethnologues écrivains (pas trop quand même, ne nous inquiétons pas), mais, en tout état de cause, l'écriture de l'anthropologue, littéraire ou non, n'a pas pour vocation première d'exprimer la part prétendue ineffable de chaque culture : elle relate une expérience où l'individu a sa part et elle l'ouvre à la comparaison. En forçant un peu les termes, j'avancerai que l'anthropologie est d'abord une analyse critique des ethnocentrismes culturels locaux ou, pour le dire autrement, que son objet principal, focal, est la tension entre sens et liberté (sens social et liberté individuelle) dont procèdent tous les modèles d'organisation sociale, des plus élémentaires au plus complexes. C'est dire qu'elle a encore du pain sur la planche.

Pour citer cette conférence

Marc Augé, « Le métier d'anthropologue », , 2006, [en ligne], mis en ligne le 17 juillet 2007. URL : <http://cmb.ehess.fr/192>.